

LA DONACIÓN Y LO IMPOSIBLE. APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE JEAN-LUC MARION

(Lección inaugural del curso 2005-2006, en el ISTIC, sede de Gran Canaria)

Daniel Barreto González

Profesor del ISTIC, sede de Gran Canaria.

La filosofía de Jean-Luc Marion ofrece indicios para una respuesta posible a la pregunta que se deja oír en el vacío y la desorientación de nuestro tiempo. Indicios que no sólo tratan de inquietar o solicitar el lineamiento cerrado de la «metafísica moderna» y su declive, bloqueada tanto en su agotamiento como en su presunta restauración, sino de renovar la razón dejando que ésta sea interpelada, en esa aventura hacia la novedad incierta, por las cuestiones propias de la teología. En ese campo de tensiones entre la metafísica, la teología y la fenomenología, asombran la posición de Marion y la singular fuerza de su escritura.

Para empezar a ubicarlo, al menos en los términos convencionales, podríamos decir que Jean Luc Marion nació en 1946 en Francia, se formó en la École Normale Supérieure y que inscribe su trabajo en la fenomenología, especialmente en esa línea imaginaria que va de Edmund Husserl y Martin Heidegger a Emmanuel Lévinas y Michel Henry; estos dos últimos son quizá los antecedentes más próximos a su propuesta filosófica. Igualmente resulta significativo señalar la importancia de los libros que ha dedicado a Descartes, pieza clave en su formación, así como el magisterio ejercido por la obra de Hans Urs von Balthasar y los Padres de la Iglesia, especialmente Dionisio Areopagita.

Al tiempo, también lo marca una complicidad crítica con el Pensamiento de la Diferencia de Jacques Derrida, un *cuerpo a cuerpo* con la deconstrucción que imprime a su trabajo una libertad y a la vez un rigor inusuales.

A pesar de la fecundidad de su pensamiento, en el ámbito hispano todavía está por venir una recepción amplia de su filosofía; las traducciones al castellano, por ejemplo, son todavía escasas. Con este trabajo, sin ánimo de alcanzar un enfoque exhaustivo, pretendemos invitar a leer, estudiar y compartir el acontecimiento que se abre paso desde su escritura.

1. La Distancia, liberada de la metafísica

Punto de partida de la obra de Jean-Luc Marion es la crítica a la confusión de Dios con un concepto. El cierre a la trascendencia operado como entrada de «Dios» en el sistema de la metafísica habría desembocado finalmente en la «muerte de Dios». Pero ese dios no sería sino el descrédito y la ruina de un concepto idolátrico, articulado ejemplarmente por la filosofía moderna.

El significado de la «muerte de Dios», según Marion, deja inabordada una distancia infinita que ningún concepto podrá englobar¹. Y la deconstrucción de la serie de figuras conceptuales que se confundieron y confunden idolátricamente con ello ayuda a dejar abierta, como en la apertura al mar o, mejor, al desierto, la escucha y la palabra, atentas a la exterioridad desconocida.

Muere en nuestro tiempo, todavía de algún modo el de Nietzsche, un concepto, un ídolo. Sobre su ruina retoma la llamada no el dios mudo de la metafísica, sino el de Abraham, Isaac y Jacob. Esta afirmación de una trascendencia que no es la de los filósofos, como dijo Pascal, no significa la renuncia a la razón, sino más bien su sacudida por algo que la supera y transforma sin precedente. Y a ello se entrega Marion ya como mínimo desde *El Ídolo y la distancia* (1977), *Dieu sans l'être* (*Dios sin el ser* o *Dios sin serlo*) (1982) y *Prolegómenos a la caridad* (1986).

En ellos, como en toda la obra de Marion, también en sus trabajos dedicados a Descartes², el pensamiento de Heidegger constituye el punto de apo-

1 Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, trad. S. M. Pascual y N. Latrille, Sígueme, Salamanca, 1999 (edición original en 1977).

2 El primer conjunto de obras que dedicada a Descartes, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, París, 1981; *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, París, 1981, culmina en un análisis de la constitución onto-teológica de la metafísica en *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, París, 1986.

yo inicial, un interlocutor privilegiado en lo que respecta al diagnóstico de la historia de la filosofía como metafísica. Para Marion se trata del esquema interpretativo más potente desde Hegel.³ Aceptar esa potencia no implica sumisión ciega, sino más bien todo lo contrario⁴. Por ejemplo, buena parte de sus análisis de historia de la filosofía, guiados por el esquema hermenéutico heideggeriano, le descubren figuras que se escapan al dictamen de la onto-teología, pensamos en el reverso no «metafísico» (en el sentido de Heidegger) de Tomas de Aquino, Descartes o la asombrosa interpretación del «argumento ontológico» de san Anselmo, que recusa la crítica canónica de Kant⁵.

La referencia constante a Heidegger es esencial en lo que respecta al esfuerzo crítico por desvincular al Dios vivo de la jaula de la onto-teología. Como se sabe, para Heidegger, la historia de la metafísica es la historia del olvido de la cuestión de las cuestiones, la pregunta por el ser: pregunta última desde los albores de la filosofía en Grecia que sin embargo ha sido ocultada, escamoteada por la totalidad de la filosofía y la cultura a lo largo de la historia. Historia que recibe la caracterización primordial de ser precisamente el acontecer de ese olvido. Lo que se olvida es la radical diferencia entre el ser y los entes. La «diferencia ontológica»⁶ señala la imposibilidad de asimilar el ser a la figura de un ente. Preguntar por el ser como un *algo*, como un *qué*, ya demuestra participar en la historia de su olvido, es decir, en la metafísica. Como sucede también con cualquier antropología que ose preguntar «¿qué es el hombre?» sin tener claro aún que pasa con el «es» de la pregunta.

El olvido de la diferencia se lleva a cabo pensando el ser como un ente fundador, como el fundamento de todos los entes. Lo conocido, el ente, es proyectado en el ser como un ente superior y perfecto al que se supedita todo ente. El ente primero fundado y fundamentador (*gegründet-begründendes*) es nombrado y pensado como *Grund*, razón, fundamento y finalmente *causa* e

3 Jean-Luc Marion, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», en *Dieu sans l'être*, Quadrige, PUF, 2002, p. 280.

4 Ese empleo crítico del diagnóstico de la onto-teo-logía es afín a la lectura elaborada por P. Capelle en *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris, 2001, pp. 98-99.

5 Marion, «L'argument relève-t-il de l'ontologie?», en *Questions cartésiennes. Méthode et Métaphysique*, PUF, Paris, 1991, pp. 221-258.

6 Heidegger, *Identidad y diferencia*, [ed. bilingüe] trad. A. Leyte y H. Cortés, Anthropos, Barcelona; a nuestro juicio, Marion ha dedicado a la diferencia ontológica un ensayo imprescindible, «Question de l'être ou différence ontologique», en *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989, pp. 163-210.

identificado con la idea de Dios⁷. Dios es inscrito en la metafísica como otro nombre para el ente primero causa de sí mismo (*Ursache, causa sui*) y origen causal de toda la realidad. De ahí el nombre de «onto-teología». A partir del supuesto efecto, se deduce la existencia de una causa primera de la que proceden maquinalmente, debidamente, todos los entes. En el mundo de la causa y el efecto, la creación o la donación sin razón suficiente son imposibles, *lo imposible*.

Marion ha sintetizado en varios lugares⁸ los caracteres de la onto-teología como sigue: 1) La confusión de Dios con un ente, da igual que se trate de un ente perfectísimo. 2) concebir el ente-Dios como causa de los entes, por tanto, es derivado de sus efectos ónticos. 3) Postular este ente supremo como *causa sui*.

Junto a la conceptualización ontológica de Dios, esta época del ser –avatar propio del ser y no un hecho psicológico del hombre– se concentra exclusivamente en los entes y en las formas de lo ente, puesto que el ser es reducido también al contorno de un ente: el ente como presencia efectiva (*vorhanden*) queda a entera disposición del uso y control del *Dasein*, lo real es sustancia manipulable y controlable, lo cual se manifiesta ante todo como inflación técnica e incluso como peligro de la era atómica⁹.

La «muerte de Dios» es un acontecimiento interior a la propia onto-teología, interior a la idea de ser como ente-causa y a la absorción en él de la idea de Dios¹⁰. Su última figura fue la de fundamento moral (*moralischer Grund*) en la filosofía kantiana, denunciada específicamente por Nietzsche. Será Lévinas quien indique una consecuencia no seguida –aunque no por ello no sugerida¹¹– por Heidegger. Haber asimilado el ser a Dios, ¿no implica la posibilidad de liberar para el pensamiento un Dios *de otro modo que ser* o más allá del ser? Un Dios cuya trascendencia alcanza hasta la ausencia y que no

7 Para todo esto el texto clave de Heidegger, referencia constante para Marion es «Die Onto-Theologische Verfassung der Metaphysik», [«La constitución onto-teo-lógica de la metafísica»], en *Identidad y diferencia*, op. cit., pp. 98-156.

8 Indicamos al menos dos: «Las marcas de la metafísica», en *El ídolo y la distancia*, op. cit., pp. 15-38, y el comienzo del ensayo sobre santo Tomás en *Dieu sans l'être* ya citado.

9 Heidegger, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004 [1ª edición 1959], pp. 16-18.

10 Cf. E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, 1998.

11 Sobre la sugerencia que apunta, en lo que respecta a la relación entre «Dios» y el ser, a realizar delimitaciones nuevas, véase. P. Capelle, op. cit., p. 125.

podría inscribirse en la metafísica ni tampoco en el ser como *Ereignis* de Heidegger. De hecho, la «doble idolatría¹²» en la que recae Heidegger al plantear una alternativa a la onto-teología indica que vuelve a hacer de Dios un asunto derivado de la cuestión impensada del ser¹³. Y en esta continuidad con Lévinas cabe también entender el impulso de *El ídolo y la distancia* y *Dieu sans l'être*, si bien la forma de esa fidelidad no excluye la crítica¹⁴.

En *El ídolo y la distancia* y en *Dieu sans l'être* se ponen en circulación figuras que van a ser constantes en el pensamiento de Marion. Entre ellas, las del *ídolo* y el *icono*. Marion entiende el ídolo como la fijación, en una figura controlable, de *nuestra* experiencia de lo divino. Al tratarse de nuestra experiencia, la figura termina por adquirir los rasgos de una proyección de nuestro ser. La manifestación auténtica de lo divino queda arrancada de la distancia incontrolable y se reduce al uso adaptado a la medida de nuestra experiencia y de nuestra finitud. El ídolo reduce la cifra de lo divino a la imagen de un espejo en que me veo reflejado a la busca de la permanencia y la seguridad¹⁵.

El ídolo tiene una traducción conceptual, también los conceptos pueden funcionar como ídolos. Y la historia de la onto-teología ha consistido en postular un concepto de «Dios» en lugar de la apertura a la distancia. Aristóteles concebirá lo divino como sustancia no sensible, acto puro, motor inmóvil; en la modernidad, Malebranche pensará lo divino como Ser infinito y Leibniz lo identificará con la Razón suficiente, la ley metafísica que rige lo real. Con Hegel, el espíritu (*Geist*) se expresará como sentimiento religioso para después realizar su verdad como Saber absoluto, Razón universal. La proyección queda así consumada. Y así se comprende que Feuerbach y Marx critiquen la idea de «Dios» como un fantasma conceptual elaborado por el hombre mismo. Los conceptos de Causa, Ente perfecto, Razón suficiente o Saber absolu-

12 Cf. *Dieu sans l'être*, pp. 39-80.

13 Como vemos cuando Heidegger escribe: «Ob Gott Gott ist, ereignet sich innerhalb der Konstellation des Seins» [«Si Dios es Dios, ello acontece dentro de la constelación del ser»], en *Die Technik und die Kehre*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2002 [1ª edición 1962], p. 46.

14 Cf. «La intencionalidad del amor. En homenaje a Emmanuel Lévinas», en *Prolegómenos a la caridad*, trad. Carlos Díaz, Caparrós, Madrid, 1993, pp. 87-116.

15 Claude Bruaire escribe: «[...] quien pretendiese conocer un Dios espiritual sin reconocer en él pleno sentido del absoluto, no veneraría más que un ídolo, la proyección figurada de lo imaginario humano. [...] El ídolo es desafío a la absoluta libertad divina, [...], prohibición dirigida contra la absoluta iniciativa de manifestación.» En C. Bruaire, *El ser y el espíritu*, trad. E. Ruiz Jarén, Caparrós, Madrid, 1993, p. 125. La ontología del don de Bruaire plantea tanto una serie de concomitancias evidentes con el pensamiento de Marion como unas distancias definitorias, sobre todo en lo relativo al ser.

to no pueden identificarse plenamente con el Dios de Jesús, Padre que llama desde la distancia al amor y la responsabilidad por el prójimo.

El icono, por el contrario, es aquella figura que da a ver lo invisible en tanto invisible, que abre a la distancia y habita la separación entre el hombre y el infinito sin jamás hacerlo suyo como propiedad fabricada a su medida. El icono por excelencia del Padre, siguiendo a san Pablo, es Cristo: «icono del Dios invisible» (Col., 1, 15). Si el ídolo funciona como un espejo, el icono recibe la luz invisible de la distancia como un prisma que la descompone en colores sin referente mundano u objetivo, pues, «Desde lo visible, son el signo de lo irreductiblemente invisible que se trata de producir, de promover en lo visible en tanto que invisible¹⁶».

El ídolo se articula como una mirada que el sujeto lanza sobre sí mismo. El icono, en cambio, manifiesta una mirada invisible de un orden y una altura incontables. En el icono la iniciativa de la mirada procede de la exterioridad trascendente:

[...] la intención aquí proviene del infinito; pues implica que el icono se deja atravesar por una profundidad infinita. Mientras que el ídolo se determina siempre como un reflejo, que lo hace venir de un punto fijo, [...] el icono se define por un origen sin original: un origen infinito [...]¹⁷.

El «Dios» de la onto-teología es, por tanto, un ídolo conceptual que la distancia rebasa. De ese desbordamiento debe hacerse cargo también la filosofía. Para ello ésta será interpelada en su núcleo por el icono de lo invisible. El testimonio privilegiado de esa salida, tanto de la onto-teología, como del horizonte último del ser no-metafísico, lo encuentra Marion en la obra de Dionisio Areopagita, en las palabras de alabanza de la teología mística, tocada por la influencia del discurso de san Pablo ante los atenienses y su apelación al «Dios desconocido». La obra de Dionisio, que se quiere fiel al discurso de san Pablo, marca el camino de un lenguaje respetuoso con la distancia y una teología no ontológica.

En efecto, la teología negativa emprende un discurso que aspira a no recaer en la conceptualización idolátrica. En esa tarea tendrá que liberarse de to-

¹⁶ *El ídolo y la distancia*, p. 21.

¹⁷ *Dieu sans l'être*, p. 32-33.

da dimensión constatativa (en el sentido de Austin¹⁸) o predicativa, de toda función descriptiva o informativa. Pero eso no significa obligarse al silencio místico, como hubiese querido el primer Wittgenstein; el lenguaje como respuesta a una llamada, como interacción y acto *performativo*, testimonia la distancia, la separación en la que se responde a la reivindicación del Requerido. En el discurso de alabanza, la teología negativa renuncia a la asignación lógica de los valores de verdadero o falso, a toda referencia al mundo de objetos o a cualquier mundo y «da a pensar la dirección in-sensata de una significación excesiva¹⁹». La no-pertenencia ontológica de ese discurso es apoyada por el hecho de que Dionisio privilegie como nombre de Dios el Bien frente al ser, pues también desde el no-ser se eleva la alabanza hacia la distancia en que se retira lo de otro modo que ser.

El ejemplo de Dionisio es contrastado con las heterologías de Emmanuel Lévinas, para quien la ética antecede a toda ontología, y de Jacques Derrida, en concreto con la caracterización que hace Derrida de la teología de Dionisio como perteneciente a un horizonte ontológico. Para Derrida, a pesar de las similitudes entre el diferir de la *différance* y la teología negativa, la deconstrucción iría más lejos²⁰.

Y sin embargo, la salida del ser y de su doble idolatría no es consecuencia de una operación conceptual. El paso decisivo lo da la experiencia del *ennui* (el hastío, el aburrimiento) ante la totalidad de lo real, el desapego radical frente a todo ente y la totalidad de lo ente, la indiferencia ante la distinción entre ser y ente. En su reverso, dando nombre a lo que trasciende el ser como ídolo y salva de la vanidad, se libera el amor o la caridad.

La vanidad y la melancolía expresan su indiferencia ante la supuesta maravilla de las maravillas, el hecho de ser, que haya ser y no más bien nada. La melancolía, que Marion analiza a partir del grabado de Durero, atraviesa la totalidad de lo ente sin detenerse en ninguno. Una «mirada más grande que

18 Cf. *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. G. R. Carrió y E. A. Rabossi, Alianza, Madrid, 1998.

19 *El ídolo y la distancia*, p. 177.

20 Este debate entre Derrida y Marion, comienza a propósito de la teología negativa y alcanza a la cuestión del don. K. Horner lo aborda en *Rethinking God as Gift. Derrida, Marion and the Theology of Gift*, Fordham University Press, Nueva York, 2001; y también John Caputo, «Apôtres de l'impossible. Sur Dieu et le don chez Derrida et Marion», en la revista *Philosophie* n° 78, Les Éditions de Minuit, París, junio 2003, pp. 33-51. Al respecto nos permitimos enviar a nuestro trabajo «El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción», en revista *Laguna*, Revista de la Facultad de Filosofía, n° 16, Universidad de La Laguna, Tenerife, 2006, [en prensa].

todo lo visible», como afirma el señor Teste de Valéry, no se detiene ya en la cuestión del ser y del no ser, ésa ya no será la cuestión. La fuerza y la amplitud de la vanidad se miden por un exterior sin medida: la caridad. Solo la caridad convierte el mundo del ser en valioso y sólo por la caridad es vencida la indiferencia frente al ser. El amor al desaparecido, al ausente, me tiende hacia más allá de la esencia. Amar al ausente puede volver indiferente cualquier ente presente y elevar la relación con lo ausente a un orden más verdadero que el del ser²¹. A esta afirmación de un *amor más allá del ser* o del *amor sin el ser* se mantendrá fiel Marion durante el resto de obras filosóficas producidas hasta la fecha; fidelidad a la que rinde homenaje en *Le phénomène érotique* (2003), sobre el que volveremos.

Separar la idea de infinito de las redes de la onto-teología sólo se ha hecho finalmente pensable gracias a la caridad, indisociable de la responsabilidad y el amor por el prójimo. De ahí que Marion concentre su trabajo no sólo en mostrar discursos desasidos de la metafísica, como el de Dionisio, o indique las huellas de la deconstrucción de la idolatría en Nietzsche y Hölderlin, sino que también se dirija al acontecimiento de la Eucaristía²². A partir de una descripción minuciosa del sentido no ontológico de los términos empleados en la teología de la transubstanciación, Marion indica que la Eucaristía no participa de los caracteres de la metafísica idolátrica. Es más, podría indicar a la filosofía el camino hacia una salida radicalmente renovadora de una metafísica finalizada.²³

2. La renovación de la fenomenología. La donación como absoluto

Siguiendo a E. Falque²⁴, puede afirmarse que el pensamiento filosófico-teológico desplegado en *El ídolo y la distancia*, *Dieu sans l'être* y *Prolegómenos a la caridad*, va a ser continuado a partir de una actitud fenomenológica. Identificada la metafísica con el triunfo de la era técnica y viendo caer la pregunta heideggeriana por el ser en otra versión de la idolatría, ¿qué margen queda para la filosofía en tanto filosofía, es decir, en tanto no subsidiaria de la ciencia, de la lingüística, de las ciencias sociales o de la cuestión del ser? El agotamiento de la metafísica nos sitúa ante la posibilidad de

21 *Dieu sans l'être*, p. 193-194.

22 *Dieu sans l'être*, pp. 225-274.

23 El trabajo clave para abordar con profundidad esta cuestión desde la teología de los sacramentos es de Nicola Reali, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma, 2001.

24 Emmanuel Falque, «Phénoménologie de l'extraordinaire», en revista *Philosophie* ya citada, pp. 52-76.

una renovación filosófica que escapa a la última palabra del nihilismo y la voluntad de poder: la fenomenología iniciada por Edmund Husserl, ya en la obra de ruptura de 1900, las *Logische Untersuchungen*²⁵. En nuestro tiempo, la fenomenología tendría que asumir la tarea de sustituir a la metafísica²⁶. Desacreditada la «filosofía primera» como pregunta por el fantasma conceptual de la sustancia y sus otras versiones metafísicas²⁷, Marion considera que el *dernier principe*²⁸ no sólo de la fenomenología sino de la filosofía como tal, es la donación. En *Die Idee der Phänomenologie*, Husserl escribía: *Absolute Gegebenheit ist ein Letztes*²⁹, la donación absoluta es el *último principio*. La «filosofía primera» será entonces una fenomenología de la donación. El principio fenomenológico de «ir a las cosas mismas» (*zu den Sachen selbst!*) y, gracias a la reducción, de separar los fenómenos de todo lo que no estuviese dado, atenerse por tanto al aparecer como lo dado (*gegeben*), señala la donación como la clave de una filosofía que aspire a emprender otra navegación.

Como vemos, en *Dios sin el ser* el don de la caridad permitía la extradición del dominio ontológico. Ahora, a partir de una relectura de Husserl, el principio último que la reducción fenomenológica no puede desconectar, la donación, va a plantear una renovación de la filosofía primera después del colapso de la metafísica: «tanta reducción, tanta donación» será el lema que atravesase *Réduction et donation* (1989), a la que seguirán *Étant donné* (1997) y *De surcroît* (2001).

No por evidente es menos importante subrayar el contacto entre la centralidad de la caridad en *Dieu sans l'être*, y la renovación de la filosofía primera, más acá de la onto-teología, en virtud de la «donación» como clave última de la manifestación. La posibilidad de una intersección entre teología y fenomenología se convirtió en origen de una polémica filosófica en Francia a partir del librito de D. Janicaud *Le tournant théologique de la phénoménologie française*³⁰. Janicaud denunciaba la pérdida de rigor y cientificidad de la

25 Cf. Sobre la reivindicación de las *Logische Untersuchungen* por la última fenomenología francesa véase Husserl, *La représentation vide, suivi de Les Recherches logiques, une oeuvre de percée*, bajo la dirección de J. Benoist y J.-F. Courtine, PUF, París, 2003.

26 Cf. Marion, «Métaphysique et phénoménologie –une relève pour la théologie», en *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCIV13, Toulouse, julio de 1993, y después recogido en *Le visible et le révélé*, Cerf, París, 2005, pp. 75-98.

27 Cf. *De surcroît*, pp. 1-34.

28 Cf. *Étant donné*, p. 13-31.

29 Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburg, 1986, p. 61.

30 Combas, L'éclat, París, 1991.

fenomenología en manos de una serie de pensadores religiosos que mezclarían equivocadamente la fenomenología con elementos místicos y teológicos ajenos al rigor de atenerse a las cosas mismas. Así, pensadores como E. Lévinas, J. Derrida, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien y el propio Marion no harían sino descalabrar la práctica fenomenológica con una mística de lo invisible. El debate es arduo e interesante, Marion es aludido de modo insistente, sobre todo en la continuación de la crítica de Janicaud, *La phénoménologie éclatée*³¹. Por su parte, Marion ha contestado en *Étant donné* con detalle³². Ocuparse de la polémica requiere un estudio específico de la problemática en los diferentes pensadores implicados, que distan con mucho de una postura homogénea y que no podemos abordar aquí; en lo que respecta a Marion, y como representativo de su posición general ante cuestiones afines a la de la polémica, véase el ensayo «La “philosophie chrétienne”-herméneutique ou heuristique³³».

El tríptico fenomenológico comienza en 1989 con *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. El descubrimiento de la donación como sentido del fenómeno pretende ir un paso más allá de la «metafísica de la presencia». Una relectura crítica del imprescindible *La voz y el fenómeno* de Derrida, combinado con la lectura que hace Heidegger de la intuición del categorial como donación del ser³⁴ en la VI de las *Investigaciones lógicas*, lleva a afirmar que la donación no se agota en el modelo de la intuición y que es extensible también a la significación. La dualidad básica de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, significación e intuición, así como su relación de cumplimiento, es sobrepasada por una instancia que las engloba, la «donación³⁵». Los ensayos de *Réduction et donation* indican cómo el principio de la donación no se inscribe en el horizonte del ser ni en el pensar post-metafísico emprendido por Heidegger. Esto va a implicar, en la estrategia de lectura de Marion,

31 L'éclat, París, 1998.

32 Libro II de *Étant donné*, pp. 103-108. Cf. también Pilar Fernández Beites, «Fenomenología francesa y teología», en *Revista de Occidente*, nº 258, noviembre del 2002, Madrid, pp. 124-147; y también VV. AA., *Phénoménologie et théologie*, presentación de J. F. Courtine, Criterion, París, 1992.

33 En *Le visible et le révélé*, Cerf, París, 2005, pp. 99-118.

34 Cf. La clarificadora explicación de Ramón Rodríguez, «La explicitación categorial de la facticidad», en *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 155-187.

35 Véase el análisis crítico de la lectura innovadora de Marion en J. Benoist, «L'écart plutôt que l'excédent», en revista *Philosophie* ya citada, pp. 77-93.

alinearse con Husserl frente a la transformación de la fenomenología propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*. Si éste identifica la función primordial de la fenomenología con la pregunta por el ser, Marion insistirá en afirmar que todas las ontologías caen ante la desconexión (*Ausschaltung*) de la reducción.

No por casualidad, en la diferente interpretación de la reducción fenomenológica va a jugarse la liberación de la donación con respecto al ser. No hay deficiencia en Husserl por mantener incuestionado el ser de la conciencia en tanto ser, sino desinterés por el ser como diferencia absoluta. La diferencia ontológica entre ser y ente, clave del pensamiento heideggeriano, reproduce una diferencia afirmada antes por Husserl: la diferencia de la conciencia con respecto al ser en tanto capaz de desactivar, en la reducción, toda *Seinsglaube*, toda creencia en el ser.

Desvincular donación y ser no lo hace Marion sólo desde una relectura de Husserl que conciba la conciencia como instancia reductora desenganchada del orden ontológico. No se trata de una completa oposición entre Husserl y Heidegger. Lo ganado por una conciencia fenomenológica exiliada del ser se confirma y amplía de modo decisivo al hilo de una minuciosa lectura de *Was ist Metaphysik?* (*¿Qué es metafísica?*) de Heidegger en sus diferentes versiones anotadas.

En el intento de acceder al ser, no a través del ser del hombre, sino directamente a través de la experiencia de la nada, la angustia (*Angst*) se encuentra ante la nada como ante la indistinción total de lo ente. En vez del reenvío esperado al ser, el hombre es confrontado con una situación en la que lo ente ya no dice nada, no interpela al *Dasein*. Heidegger dice exactamente que entonces *Das Seiende spricht nicht mehr an*, el ente ya no interpela. El verbo separable *ansprechen* (interpelar, apelar), procedente de *sprechen* (hablar) es aquí significativo. La posibilidad de encontrar en la nada el billete de ida al ser queda bloqueada por la mudez de su neutralidad sorda. El reenvío al ser, para Heidegger, sucede por propia iniciativa del ser como una llamada (*Anspruch*, sustantivación del verbo *ansprechen*) y sucede como envío al *ser-ahí* (*Dasein*). El *Dasein* se excepciona del resto de los entes porque está llamado a escuchar la voz del ser (*die Stimme des Seins*). La respuesta que piensa-agradece (*denkt-dankt*), sin embargo, podría no tener lugar y el hombre prestar oídos sordos a la llamada.

Este es el momento de inflexión en la lectura que hace Marion de *¿Qué es metafísica?*, porque esta posibilidad de no-respuesta a la llamada del ser va a interpretarla como expresión de la fuerza reductora del hastío o, como vimos más arriba, de la melancolía ante la vanidad de vanidades³⁶.

Si el *ennui* descubre al *Dasein* como ajeno al ser, hay que comprender que la cuestión del ser no es su asunto principal o más auténtico (*son affaire la plus propre*³⁷).

Lo que lo fija como *Da-* (ahí) responde a otra instancia que la del ser (*Sein*), responde a una llamada no ontológica. Y ahí tiene lugar, en el ahí del ser-ahí, la reducción fenomenológica más radical, la reducción a la donación como llamada (*Reivindication*). La primera reducción fue la trascendental, que abría el campo de los objetos dados; la segunda, emprendida por Heidegger, la reducción a los entes, que da la pregunta por el ser; la tercera reducción se ha despojado del ser por fidelidad a una llamada que lo trasciende, que no da ni un objeto, ni un ente, sino la donación misma. El *Dasein* se constituye no de modo autónomo, sino como respuesta a una llamada anterior que lo excede. El ahí del *Dasein* se desvincula del ser, tal y como estaba inscrito en la conciencia fenomenológica: la diferencia en la experiencia de la melancolía ante la vanidad del mundo³⁸.

La donación como principio no ontológico ni preso de la metafísica, la interpelación asociada a la donación como exterioridad y la centralidad de la reducción significan la liberación de la donación de las ruinas de la metafísica. El camino queda abierto para el siguiente paso: pensar la donación como tal. Y ello será la propuesta de *Étant donné* (1997).

3. Más allá de la causa y la economía

La libertad de la donación dice un principio absoluto más acá de los escombros de la metafísica y «muerte de Dios». La fenomenología, como vimos, tendría el mérito de ese descubrimiento: la donación (*Gegebenheit*) como último principio absoluto para la filosofía. Y, sin embargo, ni Husserl ni Heidegger habrían alcanzado a radicalizar la donación como absoluto. Husserl no habría des-

36 *Réduction et donation*, p. 289.

37 *Ibid.*, p. 294.

38 *Dieu sans l'être*, capítulo IV, «L'envers de la vanité», pp. 157-196. La interpretación que propone Marion de las *Meditaciones* de Descartes confirmaría este ahí sin el ser. Cf. N. Reali, op. cit., pp. 109-117.

ligado la donación de la figura del objeto. La adjudicación universal de la forma objeto para cada fenómeno limita la libertad de la donación, que desborda el paradigma del objeto. La objetividad no sería el horizonte límite de la donación³⁹.

Heidegger, sobre todo en su conferencia *Zeit und Sein (Tiempo y Ser)*⁴⁰, habría tratado de pensar la diferencia entre ser y ente a partir de la donación, basándose en una meditación sobre la expresión alemana *Es gibt* (literalmente «eso da», que se traduce al castellano como *hay*). Los entes son (*sind*), el ser da (*gibt*). Pero este intento de pensar el ser no como causa (*Ursache*) o como fundamento (*Grund*), sino según la donación, es pronto bloqueado por la nueva figura enunciada para decir el ser, el *Ereignis*, «acontecimiento apropiador», según una de las traducciones posibles.

El paso de Marion por encima de estas limitaciones de la donación es sorprendente: la donación no pertenece en exclusiva ni al horizonte del objeto ni al del ser. La donación no es ni un objeto ni un ente presente o subsistente (*vorhanden*) ni un útil a la mano (*zuhanden*⁴¹). El cuadro o el libro, por ejemplo, no agotan su efecto en la forma de objetos subsistentes, la imagen que da el cuadro trasciende la suma de características de su subsistencia; el libro, en tanto cuerpo físico o ente, no coincide con la vivencia del sentido que me es dado en su lectura. Y ninguno de los dos, ni el cuadro ni el libro, tienen como función servir de herramientas o de útiles para un don distinto de su donación de sí.

La nada y la muerte⁴² se dan sin mostrarse según la entidad o la objetualidad; hablar de ellas como de una no-donación ya exigiría que ésta, a su vez, nos fuese de algún modo *dada*. La reducción a lo dado encuentra por tanto en la donación un absoluto.

Es importante señalar la diferencia entre lo dado (*donné*) y la donación (*donation*), el acto de dar que, en tanto tal, se retira del don. Escribe Marion:

“La paradoja de la donación mantiene esa asimetría del pliegue: lo dado, salido del proceso de la donación, aparece, pero deja disimulada la donación misma, que se vuelve enigmática”⁴³.

39 Cf. «3.2., *Le paradigme de l'objet*», en *Étant donné*.

40 Cf. Heidegger, *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999.

41 Marion recupera el análisis heideggeriano de los entes de presencia efectiva o a la mano expuesto en *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 2001.

42 Cf. «§ 5. *Privilège de donation*», en op. cit.

43 *Étant donné*, p. 100.

La relación entre lo *dado* y la *donación* ha sido objeto de crítica: para Janicaud, por ejemplo, la mención del fenómeno como *dato* no debe remitir a un acontecimiento distinto de una causa, de la que lo dado sería un mero efecto previsible y necesario. Pero ello no sería otra cosa que reinstalar la fenomenología en la metafísica, significaría no haber radicalizado la reducción fenomenológica hasta el final. Para pensar la donación como tal, Marion propone determinarla según el don, la figura intersubjetiva del don. Su hipótesis es que un modelo no causal del dar puede determinar una fenomenología no causal de la donación⁴⁴. Se trata entonces de pensar todos los fenómenos a partir del don. ¿Qué motivos aduce Marion para justificar este paso? La vinculación semántica entre *donación* o *doneidad* (*Gegebenheit*) y *don* (que en alemán es *Gabe*, del verbo *geben*). Aquí la fenomenología va a tratar de orientarse según el don, en tanto relación intersubjetiva⁴⁵.

El paso por el don como vía para desarmar la causalidad que oprime la donación entra en diálogo con la lectura deconstructiva que Derrida⁴⁶ realiza del *Essai sur le don*, del sociólogo Marcel Mauss. El don es ahí anulado y neutralizado según el esquema del intercambio económico. El modelo metafísico de la causa y el efecto es traducido al ámbito del círculo económico. Cada uno de los integrantes del proceso de reciprocidad ocupa el lugar de una de las cuatro causas que Aristóteles designa en la *Metafísica*: el donador, quien da, sería la causa eficiente; el donatario, quien recibe, funcionaría como causa final; el don es un producto de la combinación entre causa formal y material. La economía y la metafísica confluyen en la negación de la pérdida o don: ambos articulan un sistema perfectamente ordenado en el que cada cual da lo que debe y recibe lo que da.

44 Op. cit., p. 108.

45 Según informa J. Caputo, en la mesa redonda que reunió a Derrida y Marion en 1999, Derrida manifestó que no veía «continuidad semántica» entre la donación fenomenológica y el don intersubjetivo, pues éste implica actitudes como la generosidad o la gratitud. Derrida pretende con ello salvaguardar el don de una aparición universal asociada a la donación, aparición que podría anularlo como don. Cf. Caputo, «Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion», en *Philosophie* n° 78, junio del 2003, Les Éditions de Minuit, p. 38. Véanse también las interesantes objeciones planteadas a Derrida por Gildas Richard, «De la prétendue incompatibilité entre conscience et don (objections à J. Derrida)», en *L'enseignement philosophique* n° 2 (noviembre-diciembre 2001). Especialmente penetrante en la comprensión de la cuestión del don y su relación con la justicia en Derrida es el libro de Theodore W. Jennings, *Reading Derrida/Thinking Paul. On Justice*, Stanford University Press, California, 2006.

46 Cf. *Dar (el) tiempo. La moneda falsa I*, trad. C. Peretti, Paidós, Barcelona, 1996.

Ante el ensayo de Mauss, Jacques Derrida, expone cómo el don, para darse, tendría que salir del círculo de la economía: sólo hay don si se pierde la reciprocidad. Lo cual implica la invisibilidad no sólo del donador y del donatario —pues de estar presentes, funcionarían como causas— sino la invisibilidad del don y su recibimiento. Pues el mero saberse donador ya colma la retribución de la «buena conciencia», anula el don con el bienestar recibido *a cambio*. No saber que se da, he ahí el don no devuelto. La recomendación del Evangelio de Mateo es la mejor síntesis de este pensamiento del don invisible: *Que tu mano izquierda no vea lo que da tu mano derecha* (6, 3-4). El don, para Derrida, se da, si se da, como secreto incluso para uno mismo. El donatario deberá desaparecer, ser desconocido, para evitar cualquier cálculo, y la mera visibilidad del don como objeto ya determina, para quienes lo ven, las condiciones de donador y donatario, por tanto, del círculo económico de la reciprocidad. El don más allá de la economía se nombra como lo *imposible*, la pérdida que, a nuestro juicio, es otro nombre para la *différance*⁴⁷. La fuga de la reciprocidad implica al fin que el don no puede manifestarse como tal, no puede aparecer, ni al donatario, ni al donador: el don se da en lo invisible.

El punto de llegada de Derrida no es la afirmación de la invisibilidad del don y su imposibilidad. Hay que detenerse en esa noción de imposibilidad en el contexto del ensayo sobre Mauss. El movimiento del intercambio económico implica un tiempo determinado en el que el don no ha sido devuelto ni por tanto anulado, en el que el círculo no ha girado del todo sobre sí. El don consiste precisamente en esa diferencia temporal inscrita en el círculo económico, en el retardo en el que sólo provisionalmente habría pérdida, habría tiempo⁴⁸. Ahí cabe recordar la afirmación de Lévinas: «El tiempo es el otro»⁴⁹. La diferencia del don da el tiempo —explicitado en el título del libro de Derrida— y ese tiempo pone en marcha el círculo del intercambio.

Para Marion, a pesar de compartir el gesto deconstructivo que desarbolla el texto de Mauss, la postura de Derrida también bloquea, por contradictorio, el acceso a la donación. Su desacuerdo con Derrida reside en dos aspectos. Por un lado, si el don debe desaparecer en fidelidad a sí mismo como pérdida de la reciprocidad, entonces no cabe acceso del don a la donación, a una

47 Cf. *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Martín, Cátedra, Madrid, 1989.

48 Derrida, *Dar (el) tiempo*, trad. C. Peretti, Paidós, Barcelona, 1995.

49 Cf. *El tiempo y el otro*, trad. J.-L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993.

fenomenología de la donación. Pero, como vimos, una de las ideas en que ha insistido Marion como mínimo desde *Réduction et donation* es precisamente la desvinculación de la donación con respecto al horizonte del ser. Ya desde aquí —aunque se planteara en sentido inverso— la donación empieza a servir de guía a la descripción del don. El don, para darse, no tiene por qué identificarse con una presencia, ni por qué agotar su fenomenalización en tanto ente presente; el don puede darse *hors d'être*, fuera del ser.

Por otro lado, Marion ve una contradicción en el desdoblamiento de sentidos del «don» en el trabajo de Derrida: de un lado, se afirma como *lo imposible* que no puede aparecer sin anularse como don; por otro, el don es descrito como «condición de todo lo dado en general», ya vimos en ese sentido cómo el don da (el) tiempo, la estructura motriz que rige desde el exterior el intercambio económico. Marion observa aquí, en la definición del don como condición, una vuelta al suelo fundamentador de la metafísica y las condiciones de las que la donación aspira a evadirse⁵⁰.

La única salida a estos bloqueos, presentados por Mauss y Derrida, es recibir la donación. No pensar el don como lo que no es, sino positivamente, en atención a la donación. He aquí la sorpresa. El acercamiento al don obedecía a la búsqueda de un modelo no causal-metafísico para la donación, pero en el camino encontramos a la donación abriendo la posibilidad de comprensión no económica del don⁵¹.

La suspensión del donatario busca que éste no aparezca como causa final que hiciera del don un efecto. El anonimato del donatario indica una primera recusación de la causa final: dar a una organización social que repartirá los *donativos* a gente que jamás conoceré, por ejemplo. Los casos más evidentes los encontramos en el don dado al enemigo o al ingrato⁵².

La reducción del donador, como suspensión de la causa eficiente, aparece por ejemplo en la herencia de quien ha fallecido: es imposible obtener ahí la devolución del don. El donador se desconoce como tal, desconoce el efecto de su don, que puede jugarse en su inconsciente o en lo incalculable del

50 *Étant donné*, p. 117. Sobre la crítica de Marion a Derrida en lo que respecta a don y la interpretación de su propio trabajo a lo largo del debate cf. Caputo, art. cit.

51 *Ibid.*, 119.

52 Cf. Jean-Luc Marion, «La raison du don», en revista *Philosophie* n° 78, junio del 2003, pp. 3-32. [«La razón del don», traducción de Helenca Santana y Daniel Barreto, inédita.]

sentir del otro. Este no-saber atestigua la diferencia, la no-identidad del donador consigo mismo.

Al mismo tiempo, esta no-identidad consigo es despertada en el donatario cuando vive el endeudamiento por un don que no podrá devolver; la imposibilidad de decir «yo no debo nada a nadie» no anula el don, sino manifiesta su verdad. El donatario interrumpe así el principio de identidad y de Razón suficiente.

La tercera reducción es la del don mismo. Darnos nosotros mismos al otro, dar un poder, la palabra o un juramento no es entregar ningún objeto subsistente o utilizable, la visibilidad de la promesa es nula hasta su cumplimiento, pero eso no la anula como don. Marion llega a afirmar en ese contexto que la riqueza de un don es inversamente proporcional a su visibilidad de objeto.

Ahora bien, una vez destituidas la causalidad, la economía y la metafísica de la presencia, ¿qué papel juegan donador y donatario ante la libertad del don? Actúan como respuesta al don, a la condición de *donabilidad*⁵³ intrínseca al don, que se entrega al donador; éste no decide sobre el derecho del don, sólo el don mismo decide de sí. Donatario y donador son los interlocutores que lo colman o reconstituyen. Al modelo causa-efecto, como veremos, habrá de suceder el de la llamada y la respuesta.

4. Rasgos universales del fenómeno dado

La donación, a través de la privilegiada propedéutica del don, ha mostrado su libertad con respecto a toda metafísica u onto-teología. La donación otorga así universalmente sus caracteres a lo dado. La identificación de estas características no procede de ningún prejuicio, instancia trascendental (el yo, la conciencia), sino de la donación misma. El don era un fenómeno privilegiado para enseñar la libertad de la donación, pero se hace imprescindible mostrar la reducción del aparecer a la donación.

El primer rasgo se corresponde con la figura de la *anamorfosis*; la entrega de una forma determinada a partir, por ejemplo, de una mera confusión de colores o trazos, sirve para designar un rasgo universal del fenómeno dado, el paso de lo invisible a lo visible. La primera forma confusa guardaba la

53 *Étant donné*, p. 152-154.

donación de sí que recorre, desde fuera de nosotros, el despliegue de su manifestación. Ello se corresponde con la puesta entre paréntesis del donador. Por otro lado, la analogía con la puesta entre paréntesis del donatario es expresada por la determinación del fenómeno como *acontecimiento*, evento imprevisible sin causa generadora, «origen sin origen»⁵⁴.

Esta independencia no proviene sino de sí misma, no obedece a ninguna ley necesaria. El fenómeno dado es por ello *contingente*, una contingencia que *se me impone*. Marion somete la categoría de contingencia (inteligible hasta ahora sólo como oposición a la *necesidad* en metafísica) a una efectiva deconstrucción. En reducción fenomenológica, dice el acontecimiento de la donación, pero en ningún caso lo contrario de lo necesario. La contingencia nombra la llegada (*Arrivage*) inesperada del fenómeno que pide, en tanto *arribante*, ser recibido, la llegada dice la «recebibilidad» intrínseca e irrevocable de lo dado. La transformación de la contingencia, que eleva el fenómeno a lo indudable, es asociada al carácter de *fait accompli*, «hecho consumado» que se sustrae a toda causalidad, se da porque se da y se nos impone porque se ha consumado.

La caracterización de todo fenómeno como hecho (*fait*) no puede establecerla Marion sin un largo y riguroso ensanche de la noción de «hecho», ante todo para distinguirlo del hecho empírico bruto. A partir de la *facticidad temporal* del *Dasein*, Marion presenta el carácter universal de todo fenómeno (incluidas las ideas, que también se inscriben en la temporalidad del *Dasein*) como *fait accompli*⁵⁵. El hecho consumado nombra en la manifestación lo indudable de la donación.

La noción aristotélica de *incidente* es reinterpretada como un fenómeno reducido en el propio seno de la metafísica, un fenómeno que prescinde de causa y Razón suficiente, reducido a su manifestación, que no se agota en la identificación con un objeto o un ente⁵⁶.

5. El fenómeno saturado y lo imposible

Si todo fenómeno se manifiesta como donación y toda donación se da como fenómeno, ¿cómo levantar acta de las diferencias de modo y grado entre los fenómenos? Un objeto, un útil, un rostro, una idea o la nada no se ma-

54 Op. cit., p. 245.

55 Cf. *Étant donné*, pp. 197-212.

56 Op. cit., p. 245.

nifiestan del mismo modo. Las determinaciones a las que les somete el yo varían de modo y grado. Entonces hay que preguntar: ¿cómo pensar estos diferentes grados de donación?

La metafísica, que hasta ahora vimos se ha parapetado contra la donación, puede sorprendentemente ayudarnos en ello. Porque ésta significó, en tanto reino gobernando por el Principio de Razón suficiente y causalidad universal, la restricción sistemática de todo fenómeno al nivel de lo posible tal y como es decidido por el sistema, es decir, según las directrices de la onto-teología, pero no según la donación en tanto tal. Leibniz consagra la Razón suficiente como gobierno de todo lo que aparece, pero es Kant quien va a radicalizar esta medida, pues ya no la identificará con lo divino, sino con las condiciones trascendentales del conocimiento impuestas por el sujeto finito, la apercepción trascendental⁵⁷.

Las condiciones *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento son las únicas instancias autorizadas a permitir la entrada de cualquier fenómeno en el orden de lo posible. Dictan las leyes de la manifestación. Ni siquiera Husserl –de quien procede en buena medida la inspiración de una fenomenología de la donación– se aparta en última instancia del modelo kantiano, pues cualquier fenómeno intuido se asocia a un horizonte de vivencias conocidas. Este horizonte se comporta como un condicionante que coarta y domestica la libertad de la donación⁵⁸.

Para abordar las diferencias de grados de los fenómenos tenemos que descubrir el fenómeno sin restricciones, absolutamente libre. Pensar el fenómeno dado incondicionalmente. Ese camino lleva a Marion a la descripción del *fenómeno saturado*, fenómeno excesivo que en la intuición desborda todo concepto. El fenómeno saturado será para Marion el «modelo de pleno derecho de la fenomenalidad...⁵⁹».

Para la metafísica, por el contrario, el fenómeno modélico, la regla de la manifestación, es aquel que adecua el concepto o la significación a la in-

57 *Étant donné*, pp. 253-257.

58 Marion ha relativizado posteriormente la adscripción plena de la visión kantiana y husserliana a la metafísica; a pesar de esta pertenencia parcial, son ellos quienes han dado a pensar un fenómeno no exclusivamente dominado por la causalidad. Cf. «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, op. cit. p. 143-182.

59 «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, p. 153.

tuición. En Kant, el aparecer es posible como adecuación entre el concepto del entendimiento y lo intuitivo. Así también en Husserl: la verdad es la armonía entre la significación y la intuición. Que Husserl haya expandido universalmente las posibilidades de la intuición no cambia el principio de adecuación, que comparte con Kant. Es más, incluso esta ampliación de la intuición sigue siendo fiel a la limitación o penuria de la intuición en Kant, restringida a lo sensible. ¿Cómo? Postulando el exceso (*Überschuss*) de la intención o significación sobre la intuición. La adecuación entre ambas es ideal.

En Kant, la limitación de la intuición es estigmatizada precisamente porque de ella depende en última instancia la donación. Si la intuición sólo es aplicable a lo sensible, cualquier otro fenómeno no sensible quedará afuera, desacreditado como *imposible*. Esta debilidad de la intuición es subrayada a su vez por su diferencia con respecto a la presencia necesaria e inmutable de la idea para el yo⁶⁰. La metafísica ha privilegiado siempre los objetos lógicos y matemáticos porque son *fenómenos pobres*, de manifestación casi nula y fáciles de controlar. En virtud de ese control han deslegitimado la intuición donadora como una instancia incapaz de alcanzar el nivel de evidencia lógica y matemática⁶¹. He aquí, dice Marion, una expulsión propia del nihilismo metafísico, la restricción de la donación a un mínimo de manifestación, a menos de un paso de la nada.

Y, sin embargo, es en esta misma herencia limitadora del fenómeno donde tienen lugar los puntos de fuga que permiten señalar un fenómeno incondicionado. Un ejemplo privilegiado lo encontramos también en Kant. Lo «sublime» aparece como un exceso de intuición sobre todo cuadro conceptual del entendimiento, exceso que no puedo controlar ni ordenar, como si se tratase de una luz tan intensa que ciega la ley de mi visión.

Si todo fenómeno era instalado en el orden de los objetos, a fin de ser útil y previsible, el fenómeno saturado como «idea estética» desborda cualquier forma objetiva y cualquier límite u horizonte del yo. El yo no ve este fenómeno, sino la experiencia de esa invisibilidad como extralimitación. Se trata de una «contra-experiencia» que desborda las condiciones de aparición de los objetos⁶². De ahí que, en el régimen de la metafísica, el fenómeno satura-

60 *Étant donné*, pp. 278-279.

61 *Ibid.*, p. 273.

62 *Ibid.*, p. 300.

do surja como *lo imposible*, lo imposible acontecido, *dado*. Es en ese sentido en el que la donación, más allá de la metafísica, se asocia al nombre de *lo imposible*. Marion traza la descripción de fenómeno saturado a partir de las categorías kantianas: *imprevisible* según la cantidad; *insoportable* en relación a la cualidad; *absoluto* según la categoría de relación e irreducible a la capacidad de conocimiento del yo, es decir, «irregardable»⁶³ según la modalidad.

La filosofía de Kant no es la única que expone la posibilidad de una afirmación del fenómeno saturado en un sistema paradójicamente construido como limitación. La idea de infinito en Descartes y la «conciencia interna del tiempo» en Husserl testifican una saturación como contradicción o mejor, *paradoja*, pues se trata de señalar lo que excede como contradicción «toda previsión lógica».

La comprensión de los diferentes grados de donación podrá ahora confirmar la hipótesis de un fenómeno absolutamente libre, el fenómeno saturado y no el dominado como *fenómeno pobre*, reservado a la intuición formal en matemáticas o la intuición categorial en lógica. Junto a ellos, la vida diaria está llena de *fenómenos comunes*, en los que el concepto controla la intuición en la forma del objeto. Los fenómenos comunes pertenecen al ámbito de la técnica. Los objetos dicen su estar a nuestra disposición, casi exclusivamente supeditados a nuestra producción salvo por el margen al que solemos referimos como «materia». El paradigma de la manifestación sería, como hemos dicho, el *fenómeno saturado* o *paradoja*, la extralimitación del yo y de las leyes de la posibilidad. Siguiendo de nuevo el esquema de las categorías kantianas, Marion esboza una tipificación de los fenómenos saturados. El fenómeno que satura la previsión es el *acontecimiento histórico*, inobjetivable por cualquier vivencia única y desplegado de modo inagotable en la pluralidad de horizontes que tratan de responder, a través de una «hermenéutica infinita», al golpe que hace época.

La obra de arte como *ídolo* es el prototipo de la saturación de la cualidad⁶⁴, así como la carne desborda la categoría de relación, ya que escapa a toda distancia intencional objetivadora. La recusación de la modalidad da un fe-

63 «Inmirable» es la traducción que propone Gerado Losada para *irregardable* en su traducción de las conferencias impartidas por Marion en Argentina, publicadas con el título *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, Jorge Baudino Ediciones y UNSAM, Buenos Aires, 2005.

64 Cf. Su visión de la pintura de Mark Rothko en «L'ídole ou l'éclat du tableau», en *De surcroît*, PUF, París, 2001, pp. 90-95.

nómeno saturado privilegiado, el rostro del otro como icono. Marion retoma aquí un motivo clave de su itinerario desde *El ídolo y la distancia* y *Prolegómenos a la caridad*. En las pupilas del prójimo se suspende la intencionalidad constituyente que el yo produce y es contestada por una mirada invisible, vuelta hacia mí, de modo que la «anamorfosis alcanza su última excelencia»⁶⁵. Se trata de una contra-intencionalidad⁶⁶ que llega de la insondable pupila del otro.

En la liberación de la donación incondicionada hay otro fenómeno saturado que, por su excepcionalidad, sale de la serie de la tipificación esbozada. Se trata de la *teofanía*, fenómeno saturado de los que la fenomenología debe ocuparse cuanto menos como posibilidad. Vimos que las condiciones del aparecer, el régimen de la Razón suficiente y el Principio de identidad habían establecido que nada puede darse sin una causa o razón proporcional y que nada contradictorio es verdadero ni posible. Significan por tanto la férrea delimitación entre los territorios de lo posible y lo imposible. La liberación de un fenómeno incondicionado coincidirá entonces con la manifestación de lo imposible que efectivamente se da.

Así, fenomenología y teología pueden reenviarse una mutua exigencia⁶⁷: la teología puede abordar desde una clave fenomenológica –y no sólo desde las distintas hermenéuticas o la historia- los «acontecimientos de revelación consignados en las Escrituras»; por su parte, la fenomenología debe asumir el reto lanzado por aquellos fenómenos de los que se ocupa la teología y pensar sin restricciones la donación.

El propio Marion, unos años antes, ya había abordado de frente esta invitación cruzada. En el cristianismo, la imposibilidad que de hecho acontece como posible y que contradice los límites de la causa y la Razón suficiente es llamada «milagro». Más concretamente, se trata de los milagros de Jesús, que remiten como signos al milagro mayor obrado por el Padre, la Resurrección de Cristo, culminación de la posibilidad de lo imposible. El yo no puede constituir ni producir significado para un acontecimiento que no sólo desborda su horizonte, sino este mundo y el orden del ser. El

65 *Étant donné*, p. 323.

66 Marion, «La intencionalidad del amor», en *Prolegómenos a la caridad*, op. cit.

67 Marion, *De surcroît*, op. cit., p. 34.

fenómeno saturado de la Revelación no puede ser asimilado ni siquiera por el trasfondo del ser, como vimos en la deconstrucción de la onto-teo-logía. Escribe Marion:

Este fenómeno –porque se da como tal y por excelencia– sólo aparece cuando contradice por exceso las condiciones de toda aparición: su gloria (*doxa*) se ejerce siempre como una paradoja en la que la evidencia se atestigua deslumbrando⁶⁸.

El sujeto ya no es constituyente ni productor de ningún significado, no puede convertir al fenómeno en un objeto utilizable o controlable para su seguridad y, si no hay objeto constituido, poco sentido tendría seguir llamando «sujeto» a un yo que es enteramente constituido por la donación que lo desborda. Se trata, a partir del prototipo del fenómeno, el fenómeno saturado, de pensar el yo de un modo radicalmente nuevo, más allá del nihilismo y la voluntad de poder: el interpelado por la donación.

6. «Después del sujeto», el testigo

El sujeto moderno, esencialmente productor y controlador, se imponía como centro no relativizable, como origen y medida de todas las cosas. Frente a éste la fenomenología de la donación desmantela el sistema que gobierna y bloquea la libertad de la manifestación y la eminencia normativa de fenómenos incondicionales. Abrir la posibilidad de una donación sin la restricción *a priori* del entendimiento y de un fenómeno más allá de todo horizonte implica transformar el fundamento sobre el que asienta su centralidad y originalidad el sujeto. No para proclamar tópicamente su muerte, sino para hacerlo salir de la jaula de su autosuficiencia, el encierro que Marion mismo había identificado con el infierno o el mal en persona⁶⁹.

Cuando se descubre la prioridad absoluta de la donación, el sujeto pierde su centro, se perderá a sí mismo. El sujeto metafísico se había blindado contra la donación. Esa clausura sobre sí marca la clave de su ser: el solipsismo. En cuanto «yo pienso» que acompaña toda representación, acaba siempre pensándose a sí mismo, transcribe entonces la autosuficiencia de la *causa sui*.

68 «À Dieu, rien d'impossible», en revista *Communio*, «Les miracles», t. XIV, 5, septiembre-octubre 1989, pp. 43-58. Para E. Falque se trata de la mejor «traducción teológica» del pensamiento de Marion.

69 «El mal en persona», en *Prolegómenos a la caridad*, op. cit., pp. 13-43, donde leemos: «El infierno es la ausencia de todo otro», p. 33.

Es más, al concebirse enteramente como representación del objeto, no le queda más remedio que acabar presentándose a sí mismo como un objeto⁷⁰. Ni siquiera el *Dasein* descrito por Heidegger, que se abre al mundo fáctico y que recusa el «yo pienso» trascendental, se libra del solipsismo: en cuanto ser-para-la muerte y ser auténtico queda reenviado a sí mismo⁷¹.

Si el sujeto depona su autarquía y se abre a la afirmación del fenómeno dado, descubre que no es un sustrato autónomo, surge en tanto recibe el fenómeno dado. El caso nominativo, propio del sujeto, se convierte en dativo-ablativo, el lugar que se alumbra al recibir la luz de la manifestación. El yo se da como testigo y receptor de la donación. Su vocación es hacer visible el fenómeno, dar testimonio de su acontecer. Esa acogida lo hace surgir a sí mismo, el testigo no se da sino como el prisma que se hace visible al ser atravesado por el haz de luz, que a su vez se manifiesta en aquello que ilumina. El interpelado «se reçoit de ce qu'il reçoit...⁷²», se recibe de aquello que recibe. No tiene su origen en sí mismo, sino en su recibimiento de lo dado.

El interpelado se radicaliza como *adonado* (o «co-donado», según la traducción que Juan Carlos Scannone⁷³ propone de *adonné*) ante el fenómeno saturado, que expresa su excelencia como llamada. Si el fenómeno saturado es el modelo de la donación, la llamada es la verdad del adonado. La reivindicación se da como *convocación, interlocución y facticidad*; de ese acontecimiento se recibe a sí mismo el adonado como respuesta, como responsabilidad. No se trata de una llamada controlada y previsible, ante la cual el adonado podrá adoptar esta u aquella posición; el adonado es erigido como respuesta a una llamada que sólo se hace visible en la respuesta. Pues si la llamada satura todo horizonte, sólo se hará audible en la respuesta del adonado⁷⁴. Antes de identificar la forma o características de una innovación determinada, el adonado ya se expone como respuesta a una llamada que precede al nacimiento del adonado; en el nacimiento reside el retardo de la respuesta. El yo responde a una llamada que le reivindica antes de nacer, como indica el nombre propio, decidido antes de nuestro nacimiento.

70 *Étant donné*, p. 354.

71 *Ibid.*, p. 358-359.

72 *Ibid.*, p. 366.

73 Cf. Scannone, *Religión y pensamiento nuevo*, Anthropos, Barcelona, 2005.

74 *Étant donné*, p. 397.

El solipsismo del sujeto es abolido por una llamada, el origen queda exiliado de nosotros mismos. El hecho de que la llamada sea un acontecimiento sorprendente, imprevisible, certifica su anonimato⁷⁵. Sólo se hace visible en la respuesta, de otro modo perdería su anonimato y entraría en la visibilidad de un horizonte constituible. La llamada reducida a sí misma se libera de todo presupuesto. La anterioridad sin horizonte de la donación como llamada implica que su acontecimiento puede quedar sin la manifestación del prisma que lo acoge, el *adonado*. Si todo fenómeno procede de una donación, no toda donación se manifiesta: hay dones *abandonados*⁷⁶.

El sujeto autónomo ha dado paso al testigo, que no reducimos a la mera pasividad, pues gracias a su recepción –pero no como razón suficiente– se manifiesta el fenómeno y no queda abandonado. El testigo trata interminablemente de dar cuenta del fenómeno echando mano de conceptos disponibles en una «hermenéutica infinita⁷⁷».

Si el sujeto autárquico queda deslegitimado, entonces también se verán transformados los términos en los que se plantea la descripción fenomenológica de la relación intersubjetiva. Las aporías y problemas de la manifestación del otro a la conciencia pueden replantearse de modo distinto: como relación entre adonados, como interdonación. La interpelación ética como obligación universal proveniente del rostro del otro no coincide enteramente con la interdonación de adonados particulares, singulares. El fenómeno saturado que entonces se libera es el amor. La fenomenología de la donación encuentra en el fenómeno erótico su incondicionalidad paradigmática; el ensayo sobre la donación exige, por tanto, una *fenomenología del eros*, que Marion presenta en *Le phénomène érotique*.

El amor no necesita ser amado para decir la primera palabra, puede darse y realizarse quedando definitivamente no correspondido. A la pregunta del yo que sabe no hay nada nuevo bajo el sol y busca la seguridad de lo que viene de más alto que la luz, sucede una cuestión más arriesgada: *¿puedo amar yo primero?*

El amor no pertenece al conjunto de efectos derivados de una razón extrínseca a su acontecimiento. No es pensable bajo el techo de la onto-teo-logía.

75 Ibid., p. 413.

76 Ibid., «§ 30 *L'abandon*», pp. 424-438.

77 «La banalité de la saturation», en *Le visible et le révélé*, op. cit., p. 181.

¿Por qué amo? El amor ha individualizado al otro, lo ha hecho visible antes de conocerlo, lo ha manifestado como singularidad hasta el punto que la razón de mi amor se confunde con lo que el amor mismo ha descubierto. Nada ajeno lo supedita a su orden, no es una afección de un *ego* definido por el pensar. No obedece a un principio de Razón suficiente, exterior a él como causa de un efecto; el riesgo del amor no sólo no espera como condición necesaria de reciprocidad, sino asume el no-saber ni el poder imaginar qué «es» el amor⁷⁸. En ningún caso estoy seguro de responder al reto de *¿puedo amar yo primero?* Y, sin embargo, no saber en qué consiste el amor, si es que en algo «consiste», no me impide decidir. No saber amar ni saber del amor no prohíbe la decisión de querer amar primero. Antes bien, este no-saber de antemano que afronta la decisión⁷⁹, el encuentro de lo *indecidable*, es la prueba de mi responsabilidad. Amar no depende de mí, pero amar el *amar* pertenece a mi elección libre.

Amar el amor provoca, desde el punto de vista fenomenológico, una peculiar intuición a la que no precede ninguna significación⁸⁰, puesto que desconozco el amor, no depende de la constitución ni producción elaborada por mi conciencia. Esta intuición se entrega al mundo errática, confusa, pues proviene de una decisión que se lanza a lo desconocido, que ha decidido desconocer en el riesgo de amar primero.

Al contrario que en la vivencia intencional de cualquier otro fenómeno, el otro no acude a corresponder una significación de mi conciencia, sino me adviene como una significación ajena, exterior, que contradice y pone en tela de juicio la autoridad de mi iniciativa, se trata de una «contra-intencionalidad»⁸¹. Esta significación exterior es el rostro del otro. Su exigencia ética, invocada como nadie en filosofía por Lévinas, dice «no matarás»; ahora bien, esta significación a la vez de origen bíblico y fenomenológico no se identifica para Marion con el específico fenómeno erótico. Ética y erótica se juegan aquí su diferencia. Marion sugiere su distinción⁸², para empezar, aludiendo al sentido universal del mandato ético frente a la individualidad del fenómeno erótico. La significación del rostro como «no matarás» sitúa al amante en un

78 *Le phénomène érotique*, p. 144.

79 Tiene lugar ahí una analogía con la decisión de responder a la llamada del fenómeno saturado, cf. «La decisión immanente», en *Étant donné*, p. 419.

80 Marion, op. cit., p. 155.

81 «La intencionalidad del amor», en op. cit.

82 Marion, op. cit., p. 161.

estadio previo de respeto, que el amante interpreta en reducción erótica en la que espera se manifieste un «fenómeno erótico de pleno derecho⁸³». La pregunta *¿puedo amar yo primero?* Se convierte en una cuestión más difícil: *¿puede el otro como tal manifestarse ante mí?*

La significación contra-intencional que me llega del exterior es la promesa «heme aquí». El fenómeno erótico se da en la significación como promesa que llena la intuición vaga suscitada por quien había decidido amar el amor en el no-saber. Aquí la intuición es previa a una significación que procede de otro *ego* y no de un objeto, de un *ego* que ha desconectado la *Seinsglaube* y que en ningún caso coincide con un objeto del mundo puesto entre paréntesis.

El fenómeno del amor, donación transontológica, no obedece a una comunicación de conciencias descarnadas. Al contrario, el amor sin el ser sólo se manifiesta como exterioridad absoluta gracias al cuerpo. Por la carne somos excepción en el orden de los objetos, los cuerpos físicos y las cosas. El privilegio del sentir (y) sentirse determinan el mundo por la experiencia que tiene de él mi carne. La encarnación del amor va a suspender la «tesis del mundo». Es más, el significado de esta comprensión de la relación erótica se extiende también hasta la teología de Dionisio; para Marion, el discurso pragmático de la relación amorosa encontrará su analogía en las tres vías de la «teología mística»⁸⁴.

Este contacto (como tal, sin fusión) entre teología y fenomenología o filosofía sin más, planteado repetidas veces en nombre de Dionisio (a quien Marion había dedicado *El ídolo y la distancia*), no debería ser una excusa para que quienes defienden el atenerse riguroso a las cosas mismas, los verdaderos positivistas, aparten la vista de los libros de Jean-Luc Marion. Él se ha atrevido a proponer como cuestión central de la filosofía un olvido de consecuencias más serias que el olvido del ser. Cuestión que tiene ineludiblemente todo el interés no sólo para los fenomenólogos, sino para cualquiera, a pesar del silencio en el que el pensamiento la ha marginado. La filosofía de la donación enseña la escucha de esa cuestión: *eros* y *ágape*, o mejor, su cruce, tienen la palabra.

Daniel Barreto González

83 Ibid., p. 162.

84 Cf. «L'apophase du discours amoureux», en *Le visible et le révélé*, op. cit., p. 140 y ss.